

**南都本『平家物語』経正竹生島詣と日吉社聖女宮の
琵琶法師 : 叡山信仰圈における宇賀弁財天信仰
をめぐって**

著者	名波 弘彰
雑誌名	文藝言語研究. 文藝篇
巻	11
ページ	164(99)-204(59)
発行年	1987-01
その他のタイトル	Tsunemasa's Pilgrimage to Chikuba Island and Biwa Players of Seijo-no-miya in Hie Shrine in the Nanto Version of The Story of Heike
URL	http://hdl.handle.net/2241/13866

南都本『平家物語』経正竹生島詣と

日吉社聖女宮の琵琶法師

——穀山信仰圈における宇賀弁財天信仰をめぐる——

名波弘彰

1

南都本経正竹生島詣は他の平家物語諸本とは異なる独自異文をもっていてきわ立っている。本論はその独自異文の検討を通して、南都本の本文がこの章句の流伝過程においていかなる位置をしめるのかを明らかにすることにある。経正竹生島詣の話そのものは、史実にもとづく伝承を核とし、また『平家物語』の主要な筋立てのうちに組み込まれてもいる。しかしここで検討される異文は、史実の問題というよりも、むしろ直接的に信仰基盤と結びついている。そうした直接性こそ南都本の本文の荷い手をさぐる上で絶好の手がかりとなっていて、信仰基盤とその荷い手という課題が実は南都本の本文の荷い手と結びつくと考えられるのである。したがって南都本の異文、信仰基盤、荷い手が三すくみとなって本論で検討されることになる。

2

経正竹生島詣の章句では佐々木本と南都本が古態の本文をもつとされる。^(注1)ただその本文を比較すると、佐々木

本が屋代本抽書に近似し百廿句本、覚一本の章句と直接結びつくという印象を受けるのに対して、南都本はきわめて特異な本文をもっていることになる。

字句レベルの異同をひとまず置けば、特異な点としてはまず、都良香と竹生島明神の詩の応酬の説話が他本には見られないというところにある。ただこの話は中世説話集によく見られるものであって、本論の意図にとつて有効な視座とはならないので、ひとまず検討からはずすことにしておきたい。これを除けば、特異な点は次の二つの異文に拠っているといつてよからう。

1 (夫大弁功徳天ハ往古ノ如来發心の大士也) 御手ニハ三昧ノ琵琶ヲ持給ヘリ、左ノ御手ノ印像ハ慈悲深キ故アリ、然間妙音観音弁才天本地一跡ニシテ三名ヲ顯シ給フイシノ三天ケンモクノ異名是ナリ、聲ヲ観スレハオヲ弁シ給ヘリ

2 (流泉啄木ノ秘曲ニハ白蛇忽ニ現シ給フ、明神ノ化現カト有難クテ、ナミ居ル僧達モ皆心ヲソ澄サレケル) 良有テ神殿ノ御戸開ケ錦ノ戸張ノ内ヨリ七八計ナル童子一人出現シテ経正ノ秘曲ノ拍子ニ合セ舞遊給フ。又社壇ノ後ヨリ白狐一ツ馳出テ経正ニタハフレ遊ヒケリ。但馬守曲留ラレケレハ、童子モ舞ヲ止メテ神殿ノ内ヘ入給ヘハ、彼白狐モ又社壇ノ後ヘソカクレケル。

以下行論の便宜上、1を第一の異文、2を第二の異文と呼ぶことにする。この異文の検討に入る前に明らかに誤写と思われる点を指摘しておく(・を左傍に打っておいた)。まず1の「發心」は他本を参考にすると「法身」が正しい。また「イシノ三天ケンモクノ異名」は本文批判を必要とするが、あらかじめいえば、「イシノ三天ケンモクノ異名」の誤写および脱漏である。この点については後述する。

まず第一の異文の検討から入ると、これが何らかの教説にかかわることは一見してうかがえよう。そこで比較の便宜のため検討に価する箇所を分けて示すと、

a (大弁功徳天ハ往古ノ如来、法身の大士也)

b 妙音・観音・弁才天、本地一跡ニシテ三名ヲ顯シ給フ

c 声ヲ観ズレバオヲ弁シ給ヘリ

ということになる。これを佐々木本と較べると、bの相当箇所「辨才妙音各雖各別本地一体」と見えるが、cに相当する文は見えない。cは「観音弁才」（「声」と「音」は通用）という言葉で訓読化してひらいたもの。したがって佐々木本では、b相当箇所から「観音」という語が消えていることによって、c相当箇所が見えなくなっているわけである。

このようにみると、第一の異文で南都本の特異さを成り立たせているのが「観音」の一語であることがわかる。ただ、この「観音」の有無は、たんに修辭上の彫琢にかかわるのではなく、実は教説上の改変として捉えねばならない背景をもっている。

第一の異文は、竹生島に詣でた経正が祈願をこめて本尊の功德を讀める箇所、竹生島明神の本地を顕わすといったところなのである。佐々木本は『大日経義釈』四にいう「妙音樂天、或云辨才天」にもとづいて、正統的経説を反映している。それに対して南都本の「観音（＝観音弁才）」という本地説は経軌に見えない特異な教説といつてよからう。この「観音弁才」という本地説は、文保三年（一一三九）、中古から中世にわたる叡山天台の教学を集成したとされる『溪嵐拾葉集』弁財天法部に現れるのが初めてと思われる（以下『溪嵐拾葉集』は『拾葉集』と略称する）。

もともと弁才天は密教の秘密修法の本尊として祀られる尊格であった。『阿婆縛抄』や『行林抄』などの台密の修法書によると、台密の弁才天法では多く二臂像の妙音弁才天が本尊とされてきた。ところが、台密穴太流の、さらに支流である黒谷流の流儀を伝える『拾葉集』では、それまでの弁才天法を一変して、妙音弁才天法に代わる宇賀弁財天法を採用したのである。その経緯については後章でも若干ふれるはずだが、ここでは以上の背景をふまえて、関連する経説をあげてみよう。

1 ……第二巖島者妙音弁財天也、第三竹生島（者）観音弁財天也（六二五上）

2 示云、付此尊（＝弁財天）有二種、一妙音弁才天也、主智慧、諸仏四弁八音言辭無礙德主也、此時以三尊字為三種子也、次宇賀弁財、主福德、是觀音所變弁才也、……サレバ其垂迹云時、以三白蛇為三體（六二〇上中。なお本書の貞言奥秘抄、弁才天事の条八六二上Vにもほぼ同文で再説されているが、そ

ここでは「観音所変弁才」が「観音サタノ弁才天」とある。

3 又云、宇賀弁財、観音智主也、妙音弁才、音声当体故、所観境主也。此観音妙音共本門流通現身說法故、此尊本地三身習事、旁有レ由哉云云（六二〇上中）

まずこの経説に關していえば、「観音弁才」というのは「観音所変弁才」ということで、観音の化身としての弁才の意。ただ「観音弁才」という本地表象は『拾葉集』でも特異な教理用語で、「観音所変弁才」とされる「宇賀弁財（天）」の方が修法の本尊として具体的に信仰されていた。この点についても、さきの宇賀弁財天法の指摘とともに後章に譲る。

ところで南都本との關係だが、1にいう竹生島明神が「観音弁財天」だということ、また3にある「此観音・妙音共本門流通現身說法故、此尊（レ）弁才天」本地三身習事」という教説が南都本のb「妙音・観音・弁才天、本地一辨ニシテ三名ヲ顯シ給フ」と類似する、というよりも、むしろ引き写しとみてよいこと、この二点から、南都本のabcの箇所はこれら『拾葉集』の経説にもとづくものと考えられる。

次に「伊字ノ三点テンモクノ異名」だが、これは『山家要略記』日吉山王靈応記第一「山王三聖一体異名事」の条にある。

巖神靈応章曰、山王三聖、譬如天目冬、口決曰、天目者、伊字三点也。^(註6)

とあるのに拠る。「伊字三点」とは、梵語のiが3の三点からなることによる。『涅槃經』卷二に「何をか名づけて秘密の蔵となす。猶伊字の三点の如し。若し並ばば、則伊を成ぜず。縦ならば亦成ぜず。摩醯首羅の面上の三目の如し。乃ち伊の三点を成ずるを得」とあるのにもとづく。『要略記』同条の裏書によると、「伊字三点」に点垂伊字（・・・）連火伊字（〇・〇）、倒品伊字（〇・〇）、草下伊字（・・・）の四つが区別され、そのうちの〇・〇（草下伊字）はそれぞれの。が他に対して平等の位置を占めていて、それが摩醯首羅天の面上の三目（天目）のかたちとなつて、「三にして一」となるところ、あたかも日吉山王の三聖（大宮、二宮、聖真子）がそれぞれ「異名」をもつが、もともとは一体であるようなものだというわけである。第一の異文でも、このたとえは妙音・観音・弁才天が「三名」であるが、「本地一辨」であることを受けて用いられている。『要略記』の比喩の転移とみてよ

からう。

『山家要略記』は中世叡山の記家（記録を司る門流）の代表的な文献とされているが、その成立については議論があつて、まだ定説をみていない。ただ成乗坊義源（元徳二年入二三〇）^(注7)がその生存の確認される最終の年）が制作、編纂に深くかわつていたとされる点はほぼ承認されている。かれは『拾葉集』の編者金山院光宗（一二七六—一三五〇）と交渉があつて、応長二年（一三一二）光宗に記家の伝承を授けている。^(注8)第一の異文にはこうした編著者の間に交渉のある『拾葉集』と『山家要略記』が典拠としてあげられた。それぞれの典拠は、性格的にいえば、前者が修法にかかわる教説、後者が記家説という違いはあるが、両書の関係からして大きく捉えれば、中世叡山の教学が南都本の本文の中にすべり込んでいっているといつてよからう。

3

この「中世叡山の教学」の基盤に宇賀弁財天信仰があるとさきに指摘しておいた。それに「竹生島（者）観音弁財也」とあるところからも、ここでは「竹生島の宇賀弁財天信仰」をとり上げておきたい。ただ何分にも資料が乏しく、断片的な資料を継ぎ合わせてゆくかたちをとらざるをえない。

まずとり上げるべき資料は、『三国伝記』（四—一五）に収められる「江州佐野宇賀大明神御影向昔事」であろう。これは琵琶湖の東岸に注ぎ込む愛知川の川口近く、そのほぼ南岸に位置する神崎郡能登川町神郷に鎮座する於賀神社の古縁起である。^(注9)神社は竹生島のほぼ東方にあたる。むかし江州神崎郡に貧しい農民がいた。ある夜、激しく雨の吹きすさぶ中、かれの小屋に一五人の童子を周りに従えて、高貴な女人が訪れ、雨宿りをさせてくれと頼むのであった。その気高さに農夫はひるむ。それを見て女人はみずからの素姓をあかし、

妾ガ是レ居ハ西方ニ在リ、心ハ東南ニ通、有ニ虚空ニ一蔵カクレタリ、有ニ地ニ一蔵、他郷ニ妙レ音、此ノ界ニ観レ音、弁才無碍ニ福智円満ナリ

といい、もし一夜の宿を借してくれるなら、「富貴」をもたらそうと約束する。異郷からのマレビトだと悟った農夫がその証しを求めると、女人はたちまちに「六寸ノ白蛇」に化身してみせる。宿りを許した農夫の家は、夜

が明けるとその約束通り万宝あふれる富貴な家になった。神恩をありがたく思った農夫は、やがてやしろを建て、霊神を宇賀大明神と名づけて崇めたという。

異郷からのマレビトの名告り「此界^{（テ）}観^{（ミ）}音^{（ミ）}弁才無碍^{（ニ）}」は『拾葉集』の「観音弁才」を開いたものであって、その点では南都本と同じく中世叡山の教学が及んでいるといつてよからう。ちなみにいえば、「有虚空蔵、有地藏」も『拾葉集』弁財天法（六二〇中）に見えていて「観音弁才」と結びついている。ただこの縁起からも、信仰の対象があくまでも「宇賀大明神」であることが確認できる。

縁起に現れる「宇賀大明神」は、「傘（天蓋ともある）指懸^{（ウ）}給^{（ヒ）}羅綾^{（シ）}衫^{（ズ）}鮮^{（カ）}錦繡^{（ノ）}裾^{（ノ）}斜^{（カ）}」という高貴な女人像であった。身辺には「十五童子」が圍繞しており、後には「白蛇」にも化身する。この造形は宇賀神王系の偽経『宇賀耶願得陀羅尼經』に見える弁才天ではあるが、同経の「宇賀神王」そのものではない。「宇賀神王」には、頭部が老翁形、身は白蛇ないし白蛇のからみついた姿^{（注10）}、あるいは白蛇が頭部にわだかまる老翁形^{（注11）}という二種類の図像が知られているが、いずれも老翁形であって女人形ではない。

ここでどうしても「宇賀神王」にふれておかねばなるまい。もともと「宇賀神王」とは民間信仰の「宇賀神」が密教修法の本尊にとり込まれた際の呼称である。「宇賀神」は、偽経の彫像、各地に残る地名や神社などの存在から、中世にあっては有力な神格であつたらしいが、いまでは隠れてしまっている。この神の出自については記紀神話の穀霊神ウカノミタマと関係づける説（塵添璫囊鈔）がいまでも通説となっている。事実、記紀の神名を中世に保存してきた伊勢神道ではウカノミタマを「宇賀之御魂」「宇賀能美多麻」と表記して、宇賀神との関係をうかがわせていて、穀霊神であることはほぼ間違いない。ただ「御鎮座本紀」に「御倉神人稻霊豊宇賀能売命。宇賀能美多麻神、保食神、尊形一座坐。以^{（ヒ）}白^{（ク）}龍^{（ノ）}為^{（シ）}三^{（ノ）}守護神^{（也）}。凡^{（ソノ）}王子八柱同座給^{（ヒ）}也^{（注12）}」とあって、どうも宇賀神王系の偽経の影響と思われるふしが見える。伊勢神道と宇賀神の関係には、どうやら複雑な経緯がありそうだ。中世日吉社の伝承を記した『七社略記』には、「池上御記、口決真言、荒神名^{（ミ）}三^{（ノ）}亂^{（ノ）}神主^{（也）}、十^{（ノ）}禪師者名^{（ミ）}三^{（ノ）}賀^{（ノ）}神^{（也）}」とあって、荒神と宇賀神が結びついている。荒神の性格を帯びていたようで、とすれば山岳宗教圏とも交渉のあった神であるようだ。伊勢神道圏と山岳宗教圏の何らかの交渉から生まれたと思われる神と

しては、他に「専女三狐神」がいる。この神については後章で論ずるが、いずれの神もまだ出自が謎に包まれているといわざるをえない。

『拾葉集』弁財天法部や修験道の宇賀神王法の存在などから、宇賀神は密教修法の本尊として仏教にはとり込まれたと思われる。ただ単独尊として信仰された形跡はなく、弁才天と抱き合わせた「宇賀弁財天」という形であった。具体的な図像に関してはよくわからないが、次の資料はそれをほうふつとさせてくれるようだ。鎌倉期以来、弁才天信仰で名高い神奈川県江島神社には数体の八臂弁才天座像が保存されている。寄木造りの八臂弁才天そのものは、『金光明最勝王経』に説く儀軌通りだが、独特なのはその頭頂に宇賀神王を戴いていることである。いずれも「八臂弁才天」と呼ばれているが、これがおそらく宇賀弁財天の本尊に用いられたものだと思われる。^(注15) というのは、近世の修験道書だが、『当山修験道深秘行法符咒集』巻二宇賀神将法には、「弁財天ノカシラニ御座ス神ナリ」とあって、^(注16) 本尊にこうした像が用いられていたことをうかがわせているからである。

おそらく弁才天のもつ地母神的性格に宇賀神の穀霊の性格が結びつけられた重層的尊格であった。まさにきわめて中世的な本尊の誕生ともいえる。この宇賀弁財天は、宇賀神と弁財天に分けられて、それぞれ単独尊として信仰されるものではなかった。宇賀大明神縁起で、女人が白蛇に変身する造形そのものがそれを物語っている。さりとて習合尊格ともいえない。江島神社の彫像がそれを示している。まさにその中間的形態であって、数量主義的に尊格を重ねることで、倍加する霊威を期待した中世びとの信仰の産物であった。

修法にとり込まれた宇賀神王は、前述したように老翁形だが、右手に智剣、左手に如意宝珠をもつ姿であった。^(注17) この怪奇な異形性こそ、「中世に新たに出現した神」にふさわしく、満ちあふれんとするエネルギーを秘めた豊穰のシンボルであったのだ。修法はこの神の豊穣さをみちびき出す呪術であったといつてよからう。縁起の「宇賀大明神」がどうして老翁形ではなく弁才天形なのかということも、こうした宇賀弁財天の図像的特色から説明がつくであらう。縁起では白蛇に化身することで、わずかに宇賀神王の神格をのぞかせていた。こうした女人像こそは「宇賀弁財天」の縁起的造形であったといつてよからう。

宇賀大明神は「妾是居西方在、心東南通」と名告るのだが、これは縁起の後半に、

爰^ア以^チ竹生^ノ花^ハ梢^ハ施^シ三^ニ薰^ニ 於^ハ西^ノ都^ニ風^ニ、櫻^ハ島^ノ月^ハ彩^ハ浮^リ光^ニ 於^ハ東^ノ関^ニ之^ノ水^ニ

とあるのと照応する。大明神のいう「西方」は「竹生島」を指し、「東南」は、於賀神社の地理的位置を考え合わせると、「櫻島」を指すとみてよからう。大明神は竹生島から江島へ遊幸する道で雨に遭い、神崎郡の農夫の家に立ち寄ったということになる。竹生島と江島、そしてその途次の神崎郡の於賀神社、この間を移動遊幸する神の姿にこの信仰の性格が物語られている。この神が宇賀弁財天法を母胎とする神である以上、遊幸のモチーフの背後には、本尊を荷って行場から行場へと移動する台密系行者の抖擻が揺曳しているのだ。密教修法では、結界地が選ばれて修法壇が据えられる。その点では固有の聖地と結びつくといつてよからう。したがって応永一四年（一四〇七）に成った『三国伝記』所収の宇賀大明神縁起からは、竹生島は江島とともにすでに宇賀弁財天法の聖地であったことがうかがえよう。

4

さらに「竹生島の宇賀弁財天信仰」を考察してゆく場合には、やはり台密における弁才天法と竹生島の関係にふれてゆかざるをえない。

もともと台密の弁才天法は、行者自身が難解な經典や真言を理解し暗記するための験力を身につける修法であった。^(注18)これが自行法としての憶持修驗法であって、真言密教の求聞持法に匹敵するものであった。修法の本尊は

おおむね胎藏界現図曼荼羅の二臂弁才天で、いわゆる「妙音弁才天」とよばれる尊格である。儀軌によれば、左膝を立て左手で琵琶をかかえ、右手でこれを弹奏する勢を示した像である。それゆえ行者が本尊を観想する場合琵琶を想起することから冥想が深められてゆくとされていた。この修法の特色は何といつても行場にある。所依の經典『金光明最勝王經』（巻八）によると、弁才天は「或在^ニ山^ニ巖^ニ深^ニ險^ニ処^ニ、或在^ニ坎^ニ窟^ニ及^ニ河^ニ辺^ニ、或在^ニ大^ニ樹^ニ諸^ニ叢^ニ林^ニ」と説かれているところから、弁才天は「山の岩窟」「水辺の岩窟」に棲む者とされるようになり、中世には「処^ハ、処^ハ、靈^ハ、峯^ハ皆是^ニ弁才天^ニ淨土^ニ也」(『拾葉集』巻六山王御事 五一九下)と観じられるようになっていた。

護国寺本『諸寺縁起集』所収竹生島縁起に

寛平二年天台僧清源、道塵、理聖等、並行此島、弁才化^(註19)人之間勝^(註20)人也

とあって、竹生島に弁才天法の聖地を求めて入り込んで来る台密系行者の姿が見えるようになるが、縁起には同様の記事が二、三散見され、この頃にはすでに、竹生島が弁才天法の行場となる伝統が形成されていたらしい。こうした修法の本尊が根づいて竹生島弁才天の信仰が成立するようになったわけである。

しかし憶持修験のための弁才天法は、鎌倉期の『息心立印鈔』^(註20)の頃になると、末代に不相応な修法としてすてにすたれかけていた。

所詮弁財天者大日如来弁財無礙德振舞頭給也。……口業總表、言說功能顯諸尊。仏菩薩等中可有之上、

必此天(一弁才天)至事事敷弁財天無礙德ナント沙汰セン事簡要不覺様常可思事歟、……。

(卷一、弁才天)

といつて、「事事敷」修法に代わつて、法文の論議や法会の際には、まず入堂に当たつて「漱口印明」に弁才天根本印明を結誦するだけとなつていたことを伝えているのだが、本書の編者はそうした傾向に承認を与えてゐる。弁才天根本印明の結誦というのは、もともと弁才天法の行法次第の一部であつて、修法がすたれてその一部が便法化されていたことを物語つていよう。こうした便法の採用は、法会中心の仏教の隆盛によつて教学が衰退し、わざわざ都から遠く離れた嶮岨な行場に足を運んで難行苦行する労が厭われるようになったことによるものであらう。

かくて、『拾葉集』によると、台密十三流のなかで法曼流が大黒弁才天法を^(註22)、穴太流が宇賀弁財天法を採用するようになつたことがうかがえる。^(註23)「大黒弁才天」というのは、大黒天、弁才天を合わせて修する修法で、併修法とか合行法と呼ばれる。これに対して「宇賀弁財天法」は、前に見た圖像的特徴からすると、一種の双身法といつてよからう。これらの修法の功德は、祈禱依頼者に対して「禄」(官禄)、「命」(寿命)、「身」(官禄と長寿を身に集めること)の加持をこめるところにある。^(註25)こうした性格は他行法としての福德法であつて、かつての憶持修験のための自行法が一変してしまつたのである。これに關説していえば、南都本の典拠となつていた『拾葉集』の教説は妙音弁才天と宇賀弁財天を並列させていたが、これは宇賀弁財天に一定の教説的根拠を与えて、正

統事相にもとづく妙音弁才天の位置にまで引き上げるところに意図があったわけである。宇賀弁財天が台密に受容された経緯はなお不明だが、それはともかく、これによって正統事相の妙音弁才天はその地位を宇賀弁財天に譲ってしまったことをうかがわせているのではなからうか。

叡山坂本の日吉社の境内に鎮座する岩瀧社は、竹生島明神を勧請した社祠だが、文暦二年（一二三五）成立の『日吉本記』下七第四（巖瀧明神）に「竹生島／巖瀧宮現矣、宇賀神法有也」^{（注26）}とある。岩瀧社と竹生島の関係からすれば、この頃までに竹生島にも宇賀弁財天法が受け入れられ修されていたとみてよからう。それが一五世紀に入ると、すでに土着化したようで、それを宇賀大明神縁起でうかがっておいたわけだが、竹生島縁起の一つである『岩金山太神宮寺儀軌』^{（注27）}からもそれはいえるようだ。本書は文安三年（一四四三）東密系行者が従来の竹生島信仰の上に伊勢朝熊山金剛証寺の『朝熊山縁起』の伝承をかぶせて成ったものだが、朝熊山伝承系の行文の隙間から「大弁財功德天女十五童子」などの語が見えていて、『儀軌』の基層部に宇賀弁財天信仰が根づいていることをうかがわせている。近世後期の『近江輿地志略』になると、祭神の呼称にまで浸透していた。同書巻八七、浅井郡竹生島の条に「（竹生島明神）竹生島にあり。所祭宇賀御魂神」とあるが、この「宇賀御魂神」は中世的神格「宇賀神（＝宇賀弁財天）」を伊勢神道系の神名にもどした表記といつてよからう。後文に「浮屠氏のいう竹生島は宇賀神也」とあるからである。

一五世紀以降、竹生島に宇賀弁財天信仰が根づいていたことは確かめられたが、それ以前はどこまで遡れるのであろうか。というのは宇賀神法が修されていたことと、信仰が成立していたこととの間には時間の隔たりがある。『日吉本記』の成立した一三世紀から宇賀大明神縁起の一五世紀初頭までの空白の時間が謎を呼ぶようだ。つまり、もしも南都本の本文成立期、すでに竹生島に宇賀弁財天信仰が成熟していて、それを母胎とする「観音弁才」の教説が成立していたとするならば、どういうことになるか。南都本は『拾葉集』を超えて八竹生島信仰と結びつくはずである。問題は『拾葉集』と竹生島の関係であり、教説と信仰の関係である。なぜなら、『拾葉集』の「観音弁才」という教説は、竹生島が宇賀弁財天の聖地であるということをあらかじめ前提にすえて、まず「観音」の本地を示し、そこから観音＝弁才天という本地垂迹の構造を示した語と解されるからで

ある。この「観音」とは何であらうか。『拾葉集』をみると、「今石山如意輪為ニ（竹生島明神ニ弁才天）本地二事、顯也」（山王事 五一九下）とあって、それは琵琶湖の南部、湖水が注ぎ出す瀬田川の右岸にある石山寺の本尊如意輪観音のことであった。

ところで護国寺本竹生島縁起によると、

同（勝宝）四年癸巳、浅井郡大領浅井直馬義、慕行基聖人之旧風、造金色観音像、爰件観音比神（地主神都久夫須麻神）放光、応三人之祈施願、明驗聞出、奇怪甚多、今之靈驗四十手観音是也

とあって、竹生島の観音は千手観音で、それが在地の豪族によって造像されたことが伝えられている。現在の岩金宝山蔵寺観音堂の本尊千手観音の縁起でもある。また弁才天に関しては、古く台密系の行者の信仰を集めていたことは前に述べておいたが、竹生島の四種類ある縁起では、いずれもこの観音と弁才天の間に習合説を成り立たせてはいない。それぞれに信仰基盤が異なる来歴をもつために習合説を生み出しにくかったのであらう。しかも観音は千手観音なのである。

このような齟齬が認められる以上、「観音弁才」は竹生島の信仰ではなかったのであって、『拾葉集』の教説であった。ただ「竹生島（者）観音弁財也」とあるところから、『拾葉集』の頃にはすでに、宇賀弁財天信仰が天台の側からかぶせられていたとみてよからう。この教説そのものは、竹生島の固有信仰とは切り離して、琵琶湖全域を俯瞰する視野から発想されている。こうした発想の教説が竹生島の信仰の上を覆うかたちとなったわけである。南都本の第一の異文が竹生島の信仰とは切り離された、中世叡山の教学であったといつてよからう。

5

第二の異文は、法楽のために琵琶の秘曲を演奏している経正の眼に映った幻視ともいふべきものであって、まず始めに「白蛇」が現れ、次いで宝殿から「七八許ナル童子」が出てきて舞い遊び、さらに「白狐」までが飛び出してきて経正にたわむれかけたという。こうした幻像に関して平家諸本のかたちを示しておくと、屋代本（拙書）、佐々木本以下語り本系では、「白蛇」が「白竜」となっていて、「童子」「白狐」は現れない。盛衰記

だけは「白狐」が現われるが、他は出て来ない。

この南都本の幻視に關係すると思われる説話が『拾葉集』弁財天法部に見える。

一、良觀上人福神勸請事

上人存生時、如意宝珠、乞衆僧可扶持トテ江島竜穴被籠ケリ。七日行法之間、壇上狐子三出現。此感得給歸寺之後、一極楽寺方丈下埋、一多宝寺埋、一三村埋給。仍彼三ヶ処繁昌給。但極楽寺長老入滅以後、第二長老彼方丈取クツシテ被造作ケル之時、地引ケレハ、其地白蛇引出、中打切。故老僧共無勿体事セラルル由申ケリ。其故彼寺無程炎有。俗諦事不足成ケリ。如此最初興隆上人置事不可動事也云云（六二八上）

まず歴史的背景にふれておくと、「良觀上人」は良觀房忍性（一一一七—一三〇三）のこと。忍性は大和の人で、仁治元年（一二四〇）西大寺叡尊に従つて出家。寛元元年（一二四三）學問はその器に非ず、衆生を度すべしと決心して関東へ下向したが、學問の利益を思い、西大寺へ帰り十年間修學した。建長四年（一二五二）再び「無仏世界度衆生せん」と関東へ下向。まず常陸の三村寺（茨城県新治郡筑波町）に住した。やがて弘長二年（一二六二）鎌倉多宝寺（新清涼寺釈迦堂とも。後に廃絶）の住持となり、文永四年（一二六七）には鎌倉極楽寺に転任する。忍性は叡尊とともに南都戒律の布教者、非人施行の菩薩として知られているが、東密系の修驗行者でもあつて、三宝院松橋流支流西大寺流の大立物でもある。この三寺は、やがて叡尊—忍性の東国布教の拠点となり、西大寺系の僧団が形成されるようになる。この説話は、文永四年忍性四一歳以後の話ということになるが、三寺の経済的基盤はまだ確立されておらず、住僧の資糧にも事欠く状態であつたことを背景としている。

この話には不思議なロジックが満ちている。忍性が「行法」を修している、修法壇の上に狐の子が三匹出現する。忍性は、それを財富湧出の呪物「如意宝珠」の示現と感得して寺に持ち帰ったということ。さらにその三匹の狐を三寺の方丈の床下に埋めたところ、三寺は繁昌を遂げたということ。ところが二世長老が寺院改築のため地ならしをさせていた時、地中にいた白蛇を断ち切ってしまったので、その後、寺は没落してしまったということ。これらがあげられるであろう。この話が修法説話だということからすれば、以上にあげたロジックがおそらく修法のモチーフにもとづくものであることは推測できよう。

修法は、その靈威の根源に、結界される淨地の靈性が深く結びついた呪術儀礼であると前にもいった。そこで以下、こうしたロジックの背後に秘められたモチーフを解説してゆくために、

(1) 「江島竜穴」が修法の行場としていかなる靈地であったのか。

(2) 始めは「狐子三」を出現させ、それが後で「白蛇」に化身することとなった「行法」とは何であったのか。

(3) 呪物を床下に埋めるという行為が何なのか。またどうしてその呪物を傷つけると祟りがあるのか。という疑問を提示しながら行論を進めよう。

「江島竜穴」は相模国江島にある岩窟で、駿河湾にむかつて口を開いている。現在崩落の危険があつて内部へは入れない。ここはその名が示すように竜神＝水神信仰の聖所であつた。『吾妻鏡』には関連記事三条が見いだされるが、いづれも幕府による祈雨要請にかかわっており、幕府成立以後、竜穴はすでに公的な祈雨の修法の壇所となつていたことがわかる。このような靈地が古くから弁才天法の行者を魅きつけただらうことは、竹生島の竜穴の例からも推測できるが、『新編相模国風土記』鎌倉郡卷三八に「竜穴」について、「(弁才)天女初テ垂跡ノ神窟ナリ、因テ是ヲ本宮トス」という伝承を書きとどめているのも弁才天法の伝統の記憶によるものであらう。おそらくこうした伝統に沿つて文覚の弁才天勸請が行なわれたと思われる。『吾妻鏡』寿永元年(一一八二)四月五日の記事によれば、この日鎌倉殿が腹心の武將を従えて江島に赴いたが、これは「高雄文覚上人、為レ祈武衛御願、奉レ勸請大弁才天於此島、始ニ行供養法之間、故以令ニ監臨ニ給」というためであつた。

この文覚による弁才天勸請は江島弁才天信仰にとって画期的なことであつた。鎌倉殿の「監臨」がこの島における弁才天信仰を確認し公的に規制することになつたからである。文覚はいかなる弁才天像を勸請供養したのであるうか。それを解く鍵は鎌倉殿の「御願」にある。右の記事に続いて、「密議、此事為レ調伏鎮守府將軍藤原秀衡也云云」とあるのは「御願」と結びつくのであつて、文覚の勸請した「大弁才天」は、東密系の勝軍祈禱の本尊八臂弁才天像であつたとみてよい。この尊格は福德法の本尊であつて、^(注31)『吾妻鏡』寛喜元年(一一二九)一月一七日の記事に、

江島明神有託宣、於崇敬族二者、可授_レ福田之由云云

とあるのは、この性格を現したものであった。以後江島弁才天は鎌倉將軍家や北条氏の信仰を集めるようになるのだが、信仰の対象は、この八臂弁才天が中心であったといつてよからう。こうして江島の竜穴は、文覚の八臂弁才天像勧請以後、福徳法の聖所として在俗の信仰をも集めるようになったわけである。竹生島が台密の修験者の流入によって経呪憶持法の靈域であったのとは対照的であった。

このような信仰の伝統をもつ聖所に籠った忍性が勤めた「行法」とは何であつたろうか。これについては、編者の光宗が、

私云、彼狐子變成_二白蛇_一、是二臂神王法_ヲ修給歟、宇賀刀自女経_ノ説也云云（六二八上）

と私注を施している。忍性の「行法」は、叡山に住む光宗の頃にはすでに不明となつていた。そこで光宗は、「狐の子」が、「白蛇」に変身していることを手がかりに、それが『宇賀刀自女経』の教説に見えることから「二臂神王法」か、と推測する。「二臂神王」というのは、この説話の収められる『拾葉集』弁才天部が宇賀弁才天法の教説・口伝の集成という性格が濃いことから、明らかに宇賀弁才天のことだが、江島の竜穴が八臂弁才天信仰を中心とする聖所であることを考え合わせると、とりたてて二臂弁才天と呼ぶ必要があつたのであろう（ちなみに宇賀神王は老翁形で二臂像以外にない）。したがってその修法は、二臂弁才天・宇賀神王の修法の意としてよからう。宇賀弁財天を双身の本尊とする修法を修したと光宗は解したわけである。ただそうすると、その化身である「白蛇」の出現する脈絡はわかつて、「狐子」の出現は理解できない。

光宗は「宇賀刀自女経」にそう見えるといつて納得しているが、同経は現在失われている。そこでまず説話中の「狐子_ヲ三_ニ」に著目してみると、これが明らかに伊勢神道書に見える「専女三狐神」からの連想であることに思い当たる。たとえば『御鎮座伝記』『調御倉神』の注記には、

素戔鳴命子、宇迎之御魂神、専女三狐神

と見えている。^(注33)「専女三狐神」というのは、「専女」と「三狐神」を重ねたもので、『倭姫命世記』では「御倉

神」に「専女」、「調御倉神」に「三狐神」を当てていることとわかる。ただそうであっても、『御鎮座伝記』

の用例からすれば、ほぼ同神格の神であったとしてよからう。「三狐神」が御饗津神という穀霊神の音をとって狐の字を当てたものであることは定説化している。したがって「専女」も穀霊神の狐霊である。

「専女」は一般に稻荷神の神使、あるいは稻荷社中御前(命婦御前)と関係する下級の狐霊とされているが、稻荷社関係資料にその名の現れるのが近世以後と遅いのが気になる。もともと「専女」は『新猿蓑記』に「野干坂伊賀婿」、『梁塵秘抄』に「(貴船)白専女」などとあることから、民間信仰出自の狐霊であったと思われるが、ただ正慶三年(一三三二)書写の『稻荷記』^(註35)に、

サレハ此昔ヨリ、命婦靈驗ノ国トハ、加様ノ事ニテソシラレ侍ル、故ニ諸社ハミナ命婦ヲソキハサミテ御ス、大神宮ニハ□□カ荒祭、貴布禰白婢女、南都ニハ牽河、一言主等、トコロニシタカヒテ、名コソカヘサセ給ヘトモ、其御体ハ一也

とあって、「貴布禰白婢女」を命婦御前と一体だとする論理が展開されていることから、『稻荷記』の頃にはすでに「専女」をとり込もうとしていたことがわかる。したがって資料の偏りにかかわらず、少なくとも一四世紀初めまでには稻荷神の神使になっていたといつてよからう。

『宇賀刀自女経』なる佚経の「刀自女」がこの「専女」であることは間違いない。『拾葉集』天部七巻をみると、この経の名が弁財天法部と吒枳尼天法部に見えていて、宇賀弁財天法と吒枳尼天法の両者にまたがって所依の經典とされている。「宇賀弁財天法と刀自女」「吒枳尼天法と刀自女」という関係は、密教修法史の上でそれぞれに重大な問題を抱えていて、後章でもふれてゆくのだが、当面の忍性説話に見える「行法」が「宇賀弁財天法と刀自女」の枠に入ることはいえよう。ある修法に同神格の別尊を勧請する修法を併修法ということは前に見た。ただ忍性の「行法」が宇賀弁財天法に刀自女を勧請した併修法だとはいえない。東密系の図像部をみても刀自女(専女)が修法の本尊(別尊)とされた形跡がないからである。とすれば、忍性の「行法」は宇賀弁財天法に吒枳尼天を勧請した併修法だったといつてよからう。

東密系修法でこの宇賀弁財・吒枳尼天法が修されていたという証拠は、後述する間接的な推測以外には、確かなものが見い出せないでいる。ただ台密系修法ではそれが行なわれていたかどうかは前記『拾葉集』の所依經

典でうかがえるし、後章で述べる主題でもある。院政期以降における東密と台密の儀軌の交流を考慮して、忍性説話の母胎には宇賀弁財・吒枳尼天法があったとみておきたい。そこでまず問題となるのが東密における「吒枳尼天法と刀自女」ということになる。

6

東密の吒枳尼天法（東密では茶吉尼、拏吉儺と表記するが、いま吒枳尼に統一する）については『拾葉集』吒枳尼天法部に、

示云、古老伝云、此吒天法者、東寺三井派委細相伝、山門無之（六三二上）

あとして、三井の寺門流とともにそれぞれ一流の「相伝」を所持して盛んであったことが伝えられている。しかし現在、その行法次第をうかがおうとしても、『別行』（卷七）に種子、三摩耶形、印明が^{（注37）}また『五十巻抄』（卷四一）に本尊縁起「食人黄事」が収められているだけで、行法の全体を捉えることができない。

ただ著目されるのは、種子以下、本尊縁起までが『覚禪抄』に見える焰魔天供の別供とされる吒枳尼天供と一致することである。この焰魔天供は、撰関末期から院政期にかけて整備された大がかりな修法とされ、吒枳尼天に神供が備えられるのは、焰魔天の眷属であるところから、格別の饗応にあずかるというモチーフの下に別供が設けられたわけである。思うに、院政期以降、修法の受容が拡大するとともに、手軽な修法（頓法）^{（注40）}がもてはやされるようになり、その一方で吒枳尼天の靈威に注目があつまって、吒枳尼天が独尊化したのであろう。それとともに本尊饗応の別供も焰魔天供から切り離されることとなって、吒枳尼天法の成立をみたものと思う。

吒枳尼天の縁起「食人黄事」（『大日経疏』五）をみると、この尊格は摩訶迦羅天（大黒天）に属する夜叉神で、死人の心臓を喰うところから、人の死を六か月前に察知するといふ^{（注41）}、ところがこの夜叉神的性格に、すでに院政期の頃からであろうか、新たな神格が付与されるようになったことが注目される。『覚禪抄』焰魔天供、吒枳尼の細注に、

恵和尚云、支命禰歟、真興云、鬼所乗也、有三德（五三九下）

とあるが、これは、ほぼ同文が台密の行法書『阿婆羅抄』焰魔天供にもある。対応する箇所をあげると、

・対記七云、慧和上記、茶吉尼者支ッ禪（四九八下）

・真興記云、狐説文云、妖獸也、鬼所乘有三德（四九九上）

ということになる。東密、台密の間の影響関係は不明だが、ともに同一の先師の口伝を受容しているところから、ともにほぼ院政期の焰魔天供において吒枳尼天が狐靈的性格をもつようになったことをうかがわせている。

ところで、『稻荷記』にみられる弘法大師と稻荷明神の結びつきから、東寺と稻荷社の結びつきが古くから始まっていたと想像されるのだが、そうした点からすれば、狐靈化した東密の吒枳尼天自体も早くから稻荷信仰に結びついただろうと憶測される。ただ資料的にその事実が検証されるのは意外なことにきわめて遅い。

『稻荷一流大事』^(註42)と『稻荷大明神祭文』^(註43)はともに稻荷への参拝祈禱の作法を伝えるものだが、そこに吒枳尼天と稻荷明神の結びつきをさぐる手がかりが見い出される。『稻荷一流大事』は、応永十五年（一四〇八）書写。

弘彰波名
裏書によると「高野山之恵智房」なる者が夢想を受けて記したものとされる。恵智房については不明で、制作年代は知られないが、その後「恵智房弟子達」によつて伝えられてきたという。『稻荷大明神祭文』は、制作および書写年代不明。本書所持者の考証から、本書は真言宗太秦広隆寺三宝院流の作法を伝えるもので、おそらく中世末には成立していたとされる。^(註44)いずれも真言宗の僧徒の間に伝えられてきたものである。

この両書がどこまで遡れるかというについては、『拾葉集』吒枳尼天法部に、

尋云、付此天（＝吒枳尼天）聖德太子御伝有異事、如何、示云、太子祭文一卷有之最極秘事也、奏□足祭文云、是也、因縁祭文也（六三三上）

とあるのが注目される。欠字は「乙」とみてよいであろうから「奏乙足祭文」のことであろう。さらにこの「祭文」と関係する記事としては、

一、吒天縁起事

示云、過去日月燈明仏時、南方有古吒山、其山人民一万三千七百五十八人也、其時大聖文殊承如来教勅、行彼教化之給、今吒天子孫眷属是也云云（六三一下）

があげられよう。この「一万三千七百五十八人」というのは、『稻荷一流大事』に収められる「乙足神供祭文」の眷属数と一致する。^(注45)祭文の保守性をふまえるならば、『拾葉集』に見える「秦乙足祭文」というのは、この「乙足神供祭文」のことであろう。

さらに『拾葉集』弁財天法部には、宇賀弁財天と結びついて、

可^レ加賀者彼尊寔習也、不^レ可^レ加加者此尊別願也云云（六二八上）

という句が見えるのだが、この句も『稻荷一流大事』『稻荷大明神』の両方の祭文に見える句で、このうち、とくに宇賀弁財天と結びつくのは『稻荷大明神祭文』^(注46)（巻未付載「弁才天祭文」）の方である。

辨才天祭文

謹^ミ降臨^ミ大^ミ辨才^ミ天^ミ宇賀^ミ神^ミ王^ミ菩^ミ薩^ミ啓^ミ白^ミ、某甲^ミ皈依^ミ三^ミ寶^ミ窺^ミ寐^ミ、不^レ懈^ミ神^ミ明^ミ尊^ミ重^ミ、晝^ミ夜^ミ不^ミ怠^ミ殊^ミ爲^ミ弘^ミ法^ミ利^ミ生^ミ仰^ミ神^ミ王^ミ悲^ミ願^ミ、居^ミ卜^ミ西北^ミ二^ミ威^ミ振^ミ東南^ミ、頂^ミ上^ミ白^ミ蛇^ミ伏^ミ五色^ミ貪^ミ蝦^ミ、如^ミ意^ミ威^ミ風^ミ拂^ミ黑^ミ雲^ミ役^ミ、身^ミ執^ミ定^ミ惠^ミ弓^ミ箭^ミ禦^ミ四^ミ魔^ミ軍^ミ陳^ミ持^ミ三^ミ障^ミ鉾^ミ拂^ミ諸^ミ俗^ミ難^ミ、轉^ミ二^ミ八^ミ福^ミ輪^ミ二^ミ摧^ミ二^ミ八^ミ識^ミ堅^ミ、有^ミ智^ミ度^ミ杖^ミ策^ミ趣^ミ二^ミ一^ミ實^ミ正^ミ路^ミ、實^ミ相^ミ般^ミ若^ミ印^ミ鑑^ミ以^ミ施^ミ妙^ミ辨^ミ才^ミ、無^ミ明^ミ住^ミ地^ミ赤^ミ石^ミ。^(東カ)

玉^ミ鉢^ミ頭^ミ、薩^ミ埵^ミ六^ミ度^ミ起^ミ從^ミ三^ミ宇^ミ賀^ミ福^ミ田^ミ、六^ミ度^ミ萬^ミ行^ミ出^ミ從^ミ三^ミ神^ミ王^ミ悲^ミ藏^ミ、傳^ミ教^ミ窓^ミ前^ミ發^ミ願^ミ影^ミ向^ミ、弘^ミ法^ミ床^ミ上^ミ請^ミ答^ミ降^ミ臨^ミ、可^レ加^ミ々^ミ、法^ミ性^ミ彼^ミ業^ミ定^ミ習^ミ也、不^レ加^ミ加^ミ此^ミ尊^ミ之^ミ別^ミ願^ミ也、是^ミ故^ミ聊^ミ致^ミ三^ミ祭^ミ供^ミ、自^ミ然^ミ福^ミ聚^ミ天^ミ降^ミ地^ミ涌^ミ、僅^ミ至^ミ三^ミ祈^ミ供^ミ、龍^ミ宮^ミ寶^ミ殊^ミ如^ミ雲^ミ集^ミ、如^ミ風^ミ來^ミ、法^ミ施^ミ嚴^ミ至^ミ、本^ミ覺^ミ日^ミ光^ミ增^ミ獻^ミ財^ミ世^ミ、味^ミ垂^ミ迹^ミ鉢^ミ咲^ミ哈^ミ給^ミ、乞^ミ願^ミ行^ミ者^ミ心^ミ中^ミ知^ミ見^ミ而^ミ二^ミ世^ミ願^ミ成^ミ就^ミ玉^ミへ、謹^ミ申^ミ

此品者弘法大師御作也可秘々々、是ヲ誦者辨才天ウナツキ給故、ウナツキノ祭文ト申也、

あらかじめいえば、「大弁才天宇賀神王菩薩」という祭神への敬白を通して、稻荷社頭において宇賀弁財天と稻荷神が接觸していたことは注目されてよい。忍性説話の「狐」と「白蛇」出現の信仰基盤につらなるものであろう。ただ資料としてはいまのところこれだけなのが残念である。

それはともかく、以上のことから、『拾葉集』の頃、すでに『稻荷一流大事』『稻荷大明神祭文』に収められ

ている祭文はあったといふことができる。祭文は参拝祈禱の中心であるから、祭文があったといふことは、それにとりなり形式も備っていたとみなしてよからう。現在の内容そのままがあったといふわけではない。後世になると、流派の成立によってことさらに他派と異なる参拝形式の確立ということがあり、部分において多少の変化はあったらう。ただそれとても、『拾葉集』の頃における真言宗徒の参拝祈禱の形式とそれほどの差異はなかったのではなからうか。

この二書の相違は、『稻荷一流大事』が祭文中心の祈禱であるのに対して、『稻荷大明神祭文』は神供備進に代えて、吒枳尼天法による饗応を採用したところにある、本論からすれば、当然後者が問題とならう。『稻荷大明神祭文』の作法は、(1)祭文奉読から始つて(2)神歌奉詠(3)印明結誦(4)吒枳尼天法(5)弘法大師略御赦奉読(6)「心経一卷」法施と次第して(7)呪言念誦で終わるというものである。この中の吒枳尼天法が社頭の参拝祈禱の一環として行われているためか、行法の際に欠かせない「本尊観」「道場観」が見えない。それはいうまでもないこととて、宝殿に祀られる祭神にたむけるというモチーフであつて、修法における本尊の勧請というモチーフとは異なるからである。いわば「稻荷信仰の修法化」といふよいものとなっている。吒枳尼天と稻荷明神の習合は、こうした基盤の上に熟成されてきたといつてよからう。こうした帰結が祭文の祭神(稻荷明神)を讃える箇所にて、然則吒天文珠薩埵迹也、釈迦九代師範、弥陀一体異名也、菩薩十一面、如意也、明王不動、愛染二明王也、天童弁才天・聖天・大黒天・今此吒尼天也、(注4)

となつてあらわれているのである。

なおいえば、『稻荷一流大事』にも吒枳尼天の祭神化が認められる。祭文中心の『稻荷一流大事』には二種類の祭文が収められていて、それぞれ「乙足神供祭文」「稻荷祭文」と呼ばれているが、二つの祭文の併存は、おそらく参拝者がその所願に応じていずれか一方を用いたものであらう。吒枳尼天の祭神化が認められるのは「稻荷祭文」の方である。(注4)

稻荷祭文

謹請東方青帝地狐木神御子

ここ南方赤帝地狐火神御子

ここ西方白帝地狐金神御子

ここ北方黒帝地狐水神御子

ここ中央黄帝地狐土神御子

ここ野干博士野干御子

ここ髪美麗辰狐御子

皆就坐所献尚饗再拜々々

維當來歲次年號、月日、備^レ妙供禮^ニ、吒枳尼王諸眷屬隨機利生御寶前^ニ驚^レ而言^{ハク}、夫有情非情法身、慧、有色有形、薩埵身也、迷^リ正理^ニ、凡夫、明^レ道理^ニ、云^{ハク}靈神^ニ、哀^ニ衆生^ニ、云^{ハク}天狐^ニ、益^ニ有情^ニ、云^{ハク}地狐^ニ、因^ニ玆^ニ、來^レ運^ニ信致^ニ志^ニ、蒙^ニ福祐^ニ、歸敬者^ニ、忽^ニ誇^ニ富貴^ニ、恭敬者^ニ、必^ニ開^ニ榮花^ニ、是^ニ以^ニ捧^ニ甘露妙藥^ニ、供^ニ養^ニ本有薩埵^ニ、調^ニ莊嚴園菓^ニ、飽^ニ満^ニ吒枳尼王^ニ、伏乞^ニ、本尊聖者三女子天帝釋使者諸眷屬等哀^ニ慈納^ニ受^ニ所設^ニ供具^ニ、弟子所願悉地満^ニ給^ニへ、尚饗再拜

この祭文にみられる吒枳尼天の祭神化も『稻荷大明神祭文』で考察した習合化のプロセスを背後に秘めているのである。

こうした東密修法史の流れに忍性説話を据えるならば、むしろ忍性の併修した吒枳尼天がすでに稻荷神化していることをうかがわせている。だからこそ吒枳尼天は、これも稻荷神の神使となっていた「専女」を三匹遣して寄こしたのである。忍性がそれを財富湧出の呪物「如意宝珠」と感得したゆえんである。乙足神供祭文によれば、「如意宝珠」も稻荷神の持物である。それが後に「白蛇」に変身する。『稻荷大明神祭文』所収の「弁財天祭文」に見られる信仰と通底する。とすれば、説話にあらわれた幻像は、宇賀弁財・吒枳尼天法を母胎としてあらわれた「岩窟の幻影」であったといつてよからう。

閑説していえば、江島ではこの併修法がしばしば行われていたらしいことをうかがわせる資料が一、二認めら

れる。

一つは「稻荷天神妙音天合社」が江島に奉斎されていたことで、これは『新編相模国風土記』鎌倉郡卷三八に見える。もう一つは弘法大師護摩灰弁才天并一五童子塑像（俗称「瓦の弁才天」）が江島神社に伝えられていることで、像様は表面には立浪に取巻かれた中に、上部中央に宇賀弁才天の座像があり、向って右に大黒天、左に稻荷神像、座像の下部に太子像と思われるもの一体の外に、弁才天の従者十五童子が配置され、車や牛馬も居り、海岸には俵を積んだ舟が繋いであるというもの。車や牛馬以下は財富湧出の神徳を象徵するものであろう。背面には空海が左手を押したといわれる手形があつて指の所に、親指から「天長七年（八三〇）七月七日」という年記が見えるが、^(註50)もちろん偽作である。

中世弁才天信仰の霊場の一つであつた吉野天川社にもこの併修法の根跡が残っている。天文二三年（一五五四）天川詣の宿願を果たした興福寺僧多門院英俊の『英俊御聞書』には天川社のことが記されているが、その中に、

七種ノ利生、一ニハ舍利感得、二ニハ御殿 内ノ鈴ノ音、三ニハ同ヒワノ音、^(註51)四ニハ異香ヲキク、五ニハ御殿前御塩指ハ功名朱柱悉クヌレテアセノコトシ、^(註52)六ニハ白狐ヲ見、七ニハ白蛇ヲ見

とある。この英俊の聞書は天文年間に製作された天川弁才天曼荼羅と交渉があるとされているが、^(註53)画面の下段に数匹の「白狐」と「白蛇」が描きこまれている。この「白狐」と「白蛇」も弁才天の霊場における宇賀弁才天・吒枳尼天を本尊とする併修法を基盤とする瑞祥であつたといつてよからう。

痕跡的な資料ではあるが、これらによって、忍性の説話の幻視とその信仰基盤が決して孤立的ではないことにふれたつもりである。それはひいては南都本の異文の受容基盤の広がりにも及ぶことであらう。

7

呪物を床下に埋めるといふ行為には、おそらく「地鎮鎮壇法」「土公供法」「土神祭」といった東密系修法に見られる「宝瓶理土」^(註54)に通う信仰モチーフが認められる。同じ修法を台密では「地天法」と呼んでいる。これら

の修法の本尊は「地天」という天部の尊格で「堅牢地神」とも呼ばれる。弁才天が一面に地母神的性格をもつのに対して、「地天」はその男性尊格で、『阿婆抄』地天によれば、台密では地天・弁才天の併修法も行なわれていた。「地天」は、地霊的性格をもつたためか、それぞれの土地に固有な地霊と同視されやすかったと思われる。東密の地鎮壇法は、このような地天を本尊とする修法で、行法に先立って、あらかじめ壇場の中央と四方に堀穴をしつらえ、行法の際、壇具として用意された「宝瓶」（『五宝』と呼ばれる五種類の供物を収めた瓶）を「埋土」する儀礼が行なわれる。これを「宝瓶埋土」という。モチーフは見るがごとくであって、地中の地天に神供を捧げるというもので、仏教的な「地霊鎮め」といってよからう。ただ『行林抄』地天法には、それによって五穀豊穡を祈ることはもちろん、財富湧出のためと明確に記されている。^(注54)

地ならしをさせていた時、土中から現われた白蛇を真中から断ち切ってしまったということも、この地天法に結びつけて解すべきであろう。白蛇はいうまでもなく宇賀弁財天の化身だが、ここでのモチーフは地天法の「犯土」に当るものである。犯土はもともと陰陽道の用語だが、『覚禪鈔』にすでに受容されている。犯土は恐るべき祟りをもたらすものと観念されていた。『覚禪鈔』地天法の先蹤例の中にも、

保元之比、勸修寺法印雅宣以「大宝房裏住」被_レ修_レ堅牢地天供_一、瘡病之間、眼所_レ勞_レ更_レ発_一。是_レ土公_レ祟_レ也、仍_レ行_レ之_一（五〇三中）

とあるのがそれを示しているよう。ここでの寺院の没落もその祟りであったわけである。

以上、忍性説話に見られる不思議なロジックの解説を試みてきた。そこに宇賀弁財天・吒枳尼天法と地鎮壇法という二つの修法を母胎とする信仰と幻視の交錯するモチーフがうかがえたようだ。説話にあらわれる狐の子、白蛇という幻想は、むしろ厳しい宗教的訓練によって精神と肉体を瞬時に霊体へと互換し得る行者が行法の冥想のうちに射し込んできた像だというべきであろう。忍性説話はまさに密教行者の幻想に貫かれた話といってもよからう。

ひるがえって南都本の第二の異文が「白蛇」「童子」「白狐」の姿を垣間見せるのも、忍性説話と信仰基盤を共通にする幻視だといえるように思う。ただ「童子」が忍性説話に見えないが、この童子も実は『盛衰記』巻一

二の次の話に出てくる「卵童」と信仰基盤は同じなのである。

高博と云ひし人の母、重病を受けて存命不定なりしが、逝きて還らずは、盛年別れて会ひがたきは悲しみの親也。いかがせんとて様々勞りけれ共、終に療治の効なかりければ、稻荷社に七箇日參籠して母の病を祈り申しけり。第七日の夜深更に及んで心を澄して琵琶を抱いて上玄石象の曲を禪ぜしに、折節御前の燈籠の火消えなんとしけるを、御宝殿の内より金の扉を押開き、玉簾を卷上げて卵童一人出現し、燈をぞ挑げける。高博拝み奉り神慮の御納受憑しく覺えて、即ち下向したりければ、母の重病たちどころに平癒して更に恙ぞなかりける。

京都黒谷の真如堂真正極樂寺（天台宗）の境内に吒枳尼天堂があつて縁起が残されている。吒枳尼天堂縁起だが、これについてはすでに五来重氏が次のように述べているのが参考となろう。

吒枳尼天堂の縁起では、公尊上人がこの吒枳尼を尊崇して大般若經六百卷を読んだところ、結願の日に白狐が宝珠をもって来て童子に変身し、これを「字賀の宝珠」として祀れといったとある。茶吉尼天にはかならず使役霊として白狐と童子があらわれるパターンがここに見られる……（註55）

現象的には氏のいわれる通りであろう。この「童子」の出自については、近藤喜博氏が護法童子とみなされているが、稻荷社と護法童子の結びつきについて説得的でないのが気がかりであつて、不明というほかはない。

南都本の「童子」と「白狐」の出現がセットであつたとすれば、第二の異文の母胎に想定した信仰基盤があらためて確認されることになる。こうして南都本の異文が字賀弁財天信仰を背景とする教説と修法を母胎とするといえたわけである。しかしそうだからといって、そこからただちに叡山が異文生成の場であつたと即断することはできない。第二の異文の類想説話、すなわち忍性説話が東密、行者のものだからである。そこで今度は叡山そのものに字賀弁財・吒枳尼天法の靈地を求めなければならない。しかもこの修法は特異であつてみれば、その荷い手と靈地こそ南都本と深いつながりがあると考えられるのである。

前述したように、『拾葉集』弁財天法部では所依經典に「刀自女（巻）」があげられているところから、台密においても宇賀弁財・吒枳尼天法が行なわれていたと思われる。これを手がかりに叡山そのものに眼をやると、まず著目されるのが叡山東麓の日吉社境内に祀られる聖女宮である。

聖女宮については類従本『耀天記』に縁起が収められている。

（尊意）伝云、延長四年五月一六日云、山僧敬白大徳、夢云、美麓車自（三）戒壇院前、不（レ）懸牛而如（レ）飛下、来留（ナ）講堂庭、見（二）車内（一）者有（二）貴女一人、容良美麗、車左右各有（二）侍女三人、爰貴女左手取（二）唐襪、右手取（二）差扇、屏面從（レ）車下、侍女跪（レ）地、即僧問曰、此山（レ）從（レ）昔不（レ）許（二）女人（一）、何（レ）輒（レ）登焉、貴女答云、我雖（二）女人（一）、非（二）可（レ）被（レ）制之身（一）也、尊意阿闍梨被（レ）補（二）座主（一）、為（レ）申（二）慶賀（一）、自（二）稻荷（一）来也云云（注56）

この縁起によると、聖女宮は稻荷明神勧請社であって、以後この社の祭神については動揺がない。

聖女宮に本地垂迹説があらわれるのは、忠尋（一〇六四—一一三八）の口伝を記したとされる『金剛秘密山王伝授大事』が早いものである。本書では聖女宮について「女形／稻荷大明神／如意輪」という如意輪、本地説を伝えている。（注37）この本地説は中世叡山の記家の山王神道説として伝えられていったようで、『和光同塵利益灌頂』にも見えている。（注58）ただそれがいかなる教説にもとづくものかということにはふれていない。この本地説と関連すると思われるのが元弘三年（一一三三）に成った慈遍の『天地神祇審鎮要記』である。本書は聖女宮についてまず、「聖女者宇賀神也、亦豊呼気」という異名を伝え、次いでトヨウケヒメ（＝豊呼気）についての書紀の伝承を記した後、

故此日本称（二）豊秋津（一）者、聖女権現豊宇賀徳也、此聖女亦稻荷同体、即有（二）五处（一）聖女可（レ）同、……尋（二）其本地（一）、同（二）如意輪（一）、論（二）其徳化（一）、俱兼（二）天地（一）（注59）

と述べている。『拾葉集』の編者光宗と同時代人で、かつ中世叡山の教学を学んだ慈遍（生没年末詳）の「宇賀神」が宇賀弁財天であることはいうまでもあるまい。そうだとすると、ここには聖女＝宇賀弁財＝如意輪という

本地垂跡の關係が認められることになる。この宇賀弁財ニ如意輪説は、どうやら『拾葉集』の教説に近いものなのではなからうか。ただこの点では慈遍の言葉は断片的にすぎる。これを明らかにする資料がないものだろうか。

近世の成立とされる『日吉山王権現知新記』（以下『知新記』と略す）をみると、

一、聖女宮在ニ聖真子宮東方一

本地妙音弁才天、或如意輪觀音也、凡此二尊本同体、在ニ連華部ニ称ニ如意輪、在ニ天部ニ云ニ美音天或弁才天一（註61）

とある。さすがにもはや「宇賀神」の姿は見えないが、注意すべきは論述そのもので、（妙音）弁才天は觀音と一体で、その觀音は如意輪觀音だとかいうのは、これまで考察してきた『拾葉集』の「觀音弁財」の教説そのものであることがわかる。『知新記』の聖女宮本地説は、『拾葉集』の教説を根拠とする宇賀弁財ニ如意輪説を継承しているのである。ただ近世の著作ゆえに異端の臭いのする宇賀神が排除されているだけだ。この『知新記』の説は、慈遍のそれと一つの流れをなすものとみてよからう。それこそ中世叡山の山王神道説の系譜であったというべきであらう。慈遍と光宗の同時代性を考えれば、これまで考察を加えてきた『拾葉集』の八中世叡山の教説なるものもこの山王神道説と結びつくのである。とすれば、勧請された稻荷明神と結びついて、これらの教説の基盤にはすでに、宇賀弁財・吒枳尼天法を母胎とする聖女宮信仰が成立していたとみられる。

以前、『日吉本記』をあげて、日吉社では岩瀧社が竹生島明神の勧請社であって、そこでは宇賀神法が行なわれていたことを見ておいた。『金剛秘密山王伝授大事』岩瀧にも「女形 宇賀神／弁才天 竹生島明神」とみえている。したがって、日吉社では岩瀧社における宇賀弁財天信仰の成立が早かったと考えられるが、やがて宇賀弁財・吒枳尼天法の盛行を介して岩瀧社の宇賀弁財天信仰が聖女宮に及んだのであらう。『審鎮要記』『知新記』の聖女宮本地説が『拾葉集』の竹生島明神本地説をそっくり転移したかたちをとっているのはその反映であったわけである。いわば聖女宮に宇賀弁財・吒枳尼天法の行場が形成されたことともなる結果であったとみるべきであらう。

この行場の形成が『日吉本記』が成った文暦二年（一二三五）にまで遡れるかどうかはいぶかしいが、少なく

とも、一四世紀初めまでにはすでに成立していたといつてよからう。叡山信仰圈の宇賀弁財天信仰は、日吉社の岩瀧、聖女宮を介して竹生島、稻荷社、そして江島と結ばれることとなった。その間を往還する者こそ台密の行者であり、かれらこそこの信仰の荷い手であったわけである。

異文の典拠が『拾葉集』弁財天法部にあること、しかも第二の異文の母胎が宇賀弁財・吒枳尼天法であることから、南都本の経正竹生島詣は、この叡山信仰圈の聖女宮と結びついていたものと考えられる。とすると、これと関連して次の伝承が多分の興味をひく。伝承は前にあげた『知新記』聖女宮に付載されているものである。

今案、当社警者尊^{スサノヲ}崇^{スサノヲ}之^ヲ、慕^ス往^ス古^ノ例^ニ、是則本地妙音弁才天故也、妙音者三摩耶彈^{スサノヲ}琵琶^{スサノヲ}、故警者尊^{スサノヲ}崇^{スサノヲ}之^ヲ、
（注63）

ここにいう「往昔」がいつごろを指すのかは不明だが、平家語りの琵琶法師が聖女宮信仰に結集するようになったのは、おそらくこれまで考察してきた宇賀弁財天の信仰基盤の形成、とりわけ宇賀弁財天と稻荷信仰の接触による聖女宮信仰の形成と深い関連があるだろうとみられる。琵琶法師が「聖女宮」に拠って「妙音弁才天」を尊崇していたという伝承そのものが何よりもそうした関連をうかがわせているようだ。稻荷信仰と宇賀弁財天信仰が列立重疊する霊地だからこそ、かれらを魅きつけたといつてよからう。

このように日吉社聖女宮を媒介として、南都本の経正竹生島詣と琵琶法師とが対極に位置するとすれば、むしろ南都本と琵琶法師が結びつくことと理解する方が自然であろう。聖女宮にたむろする琵琶法師と南都本の経正竹生島詣の詞章が台密の行者を介して結びついていたと考えるものである。

しかし台密の行者に関する論を深めておきたいので、この結びつきの意味は終章で述べることにしよう。ここでは琵琶法師の信仰に關説してふれておきたいことがある。平家物語には琵琶にまつわる音楽説話が稻荷信仰と結びついている例がいくつも見られる。前に引用した『盛衰記』の高博説話もその一つである。だが、どうして琵琶と稻荷信仰が結びつくのかを信仰基盤から明らかにした研究はどうもないようだ。筆者はかれらの信仰基盤には、この宇賀弁財天信仰があったとみている。琵琶法師の存在の基層に弁才天を通して竜神・水神信仰があることはいうまでもない。しかし、かれらはまた中世的な信仰形態の中に生きていることを忘れてはならない。

その点でこうしたきわめて中世的相貌をもった信仰基盤の存在は注意されてよからう。現在のところ資料の不足はいなめないが、中世的存在としての琵琶法師に対しては、こうした信仰基盤からも解説しなければならぬことが多いのではなからうか。

9

台密の行者と叡山の霊地の結びつきを考察してゆく場合、一行者の経歴をたどって語る方が具体的とならう。その点で『拾葉集』弁財天法部に三篇の逸話を残し、さらに一篇の著述がある山王堂謙忠なる行者がふさわしいのではなからうか。そこでかれをとり上げて素描してゆくことにするが、そのためにはまず次の説話が参考とならう。

一、西明寺殿禪門感夢

物語云、山王堂律師謙忠^ニ、創斗入滅^ヲ、其夜有^ニ感夢^一、山王堂辰巳^ノ方^ニ当^リ井^{アリ}、謙忠立出^テ井^ヲハタニテ念誦アリキ、然後井^中落入^給、西明寺殿見^給、打覚^給時、山王堂使者来^テ申、律師御房御入滅^申、又同時夢^ニ、此律師愛青色^ヲ為^シ童子^ニ、井^中乘^雲指^シ東方^ニ去^リ畢、西明寺殿申^サク、此律師十五童子随^一也云云、応知、謙忠者權者云事、血脈忠快謙忠列^ニ穴太流^一人也云云^{六二八中}

謙忠にはもともと「謙忠伝」なる伝記があったというが現在是不明。したがって生卒年は知られないのだが、この話によれば、最明寺殿北条時頼^{（一二二七—一六三）}と同時代の人であったようだ。「山王堂律師」と呼ばれていたところから、晩年は鎌倉名越にあった山王堂^{（現在廃寺）}に止住していた。名越の山王堂は、鎌倉に勧請された日吉社の供僧が止住する堂舎で、『山王靈驗記絵詞』下^{（注64）}一、三の説話によると、鎌倉における日吉信仰の拠点となって鎌倉の人びとの尊崇を集めていた。

謙忠の血脈を伝える最後の文は「忠快—謙忠列^ニ穴太流^一人也」と読むべきであらうが、とすれば、かれは台密穴太流の忠快^{（一二二七）}に嗣法したことになる。ただ「云云」という伝聞があるので、編者光宗はおそらく嗣法書を見ていなかったのであらう。つまり嗣法は鎌倉で行なわれたらしい。忠快の伝記については角田文

衛氏の詳細な研究^(注65)があつて、それによると、忠快は文治元年（一一八五）から同五年まで伊豆国に配流されていたが、その間に幕府の帰依を受け、後には建久六年（一一九五）、建暦元年（一二二一）、建保元年（一二二三）、同四年、六年とたびたび鎌倉に招かれていたという。謙忠の時代と重なるのであつて、その間に嗣法したと思われる。嗣法は確かだとみてよい。というのは、この説話によると、謙忠は時頼と師壇関係を結んでいたらしく、とがうかがえるが、時頼の住した最明寺は京都東寺宝菩提寺末とされている（『新編相模国風土記稿』卷一三）のだが、宝菩提院は謙忠の師とされる忠快の持仏堂であつた。したがつて時頼が謙忠と師壇関係を結んだのは、師の忠快を通してであらうと思われるからである。

『拾葉集』によると、大黒天口決「本書」、弁財天法秘決「私記事」にそれぞれ「謙忠伝信和尚決」「謙忠伝」があげられていて、謙忠が当時の台密における大黒天法、宇賀弁財天法の泰斗であつたことが知られる。とくに宇賀弁財天法は得意であつたらしく、八坂法観寺の救海長老なる行者が、

山王堂鎌忠者、宇賀弁才計知、妙音弁才事、イト不知ケリ（六二八上）

といったと伝えられているほどである。説話によると、時頼は謙忠が井戸に落ち込んだと夢に見て、その入滅を予知したわけだけれども、時頼の夢想によれば、「井」と結びつくことで、謙忠は竜蛇身の権化と信じられていたことがうかがえよう。そして同時に人びとが見た夢では謙忠が紫雲に乗って東方のかなたへ去つていった。それを聞かや、時頼はかれが弁才天十五童子のうちの船車童子だったと悟つたというのだが、これも宇賀弁財天法が東方に向つて修されるところから、かれが一五童子の本体にもどつて本拠へ歸つて行つたと信じたからである。いずれの夢想も鎮魂の思いが結像したものであるが、その母胎には謙忠が宇賀弁財天法の泰斗であつたという記憶があるとみてよからう。

叡山時代の謙忠はすでに熱心な日吉信仰の徒であつた。かれの著書『日吉本記』は、日吉社の神々を法樂する漢讃を集成したもので、文暦二年（一二三五）の成立とされるが、^(注66)その頃までかれは叡山におり、やがて鎌倉下向に際しては、信仰に衝き動かされるがままに名越の山王堂に止住するようになったのであろう。かれの日吉信仰については、『日吉本記』同（客）宮別山（小白山宮）の本文「山客如^{ハツモイフヤ}今文誦音^{マサルコエ}」の脇に付した注に、

予当初隔夜三十日行法時、多於客人宮^(注67)通夜、終夜誦^レ經論^三章疏之文、聊有^二感応^一故云

とあるのが参考となる。かれはみづからに体现される天台仏教の擁護を日吉の神々に祈り、かつ天台仏教の成就を証する感応を求めたのである。かれが晩年得意とした宇賀弁財天法も日吉社境内の岩瀧社で修されていることが本書からうかがえる。「下七第四(巖瀧明神)」の題下に細字で「竹生島明神／巖瀧宮現矣 宇賀神法有也」^(注68)とある。日吉の岩瀧社は、「耀天記」では「岩瀧社」と呼んでいて、

成仲宿禰云、竹生島明神也、第廿八座主教円之時、初所奉崇也、但不承^レ別子細^二云云^(注69)

と素気ない書きぶりをしている。僧徒、しかもおそらく行者の勧請社だからであろう。「金剛秘密山王伝授大事」岩瀧社の条にはすでに、「女形 宇賀神／弁才天 竹生島明神也」とあって、宇賀弁財天法の本尊を祀る勧請社とされている。謙忠はこの靈地において修法の靈験を求めて実修につとめたのであろう。

ただ注意すべきは『日吉本記』中七、第五(聖女権現)の条である。題下に「稻荷明神契於／慈覺大師垂跡」と付されているのだが、これは「耀天記」の伝承を一步も出ていないことである。本論のテーマからすれば、謙忠と吒枳尼天法の関係が気になるところである。ところがそれをうかがうに足りる資料が別にある。さきに一部を引用した次の逸話がそれである。

又(八阪寺救海長老)云、山王堂謙忠者、宇賀弁才計知、妙音弁才事^イト不知ケリ、可^レ加賀者彼尊寔習也、不^レ可^レ加加者此尊別願也云云、此句許如法如法能書云云、(六二八上)

救海は謙忠が正統事相の弁才天法を行わないことを皮肉っているわけだが、(宇賀弁才天法を行なわぬ)自分とても「可加賀者彼尊寔習也、不可加加者此尊別願也……」という、この(宇賀弁才天祭文の)句ぐらいはきちんと正しく書けるよ、という。正統事相のうちに人となつたのであろう救海長老にとっては、異神の臭いのする宇賀神を抱合する宇賀弁財天法が氣にくわなかつたのであろう。解釈で補つたように、「可加者……」なる句は、さきに引用した東密系の『稻荷大明神祭文』巻末に付載される「弁才天祭文」の句である。救海の言葉は、この祭文の句が「宇賀弁才」と結びつけられていたことを前提として謙忠にあてつけたわけであろう。かれの言葉の背後からは、稻荷の社頭で「弁才天祭文」を読み上げるといふ構造が見えてくる。さきに東密系の吒枳尼天

法が稲荷信仰と習合する過程をたどっておいだが、台密における宇賀弁財天と稲荷明神との一体化も、その基盤には吒枳尼天法の媒介を必要としたとみてよからう。吒枳尼天の稲荷明神化は、ほぼ東密系修法に寄りそうかたちで進行したのではなからうか。

救海のあてつけの背後が以上のように考えられるとすれば、謙忠の宇賀弁財天法もやはり稲荷神法ともいうべき吒枳尼天法を併修することもあった、いやむしろそのかたちのほうが多かったといつてよからう。救海の言葉から、この謙忠を通して台密の修法においても、宇賀弁財・吒枳尼天法が行われていたことがあらためて確認されるだろう。ただ修法と密接にかかわる霊場の問題については、謙忠は一つの疑問を残した。前章で日吉社聖女宮がこの修法の行場となっていたことを見たわけだが、『日吉本記』聖女権現の記載が従来の伝承のままとなっていることである。謙忠の頃には、聖女宮はまだこの修法の行場とはなっていないかったらしい。稲荷社の社頭からこの修法が聖女宮に運ばれるためには、叡山の山自体のどこかに二つの社頭を媒介する霊地があったと想定せねばなるまい。あらためて叡山の山自体に眼を向けてみよう。

10

台密における吒枳尼天法の相伝について『拾葉集』吒枳尼天秘決では、

示云、古老伝云、此吒天法者、東寺三井派ト委細相伝、山門無レ之、…(中略)…仍天台流不レ嘗ト斷ト由来、然而黒谷流代代相伝来秘藏事有(六三二上)

といっている。事実、『阿婆縛抄』諸法要略抄の諸天法の付記には、

此外拏吉尼等外天法、谷流不レ修之(八三九中)

と記されていて、台密の谷流では修されなかったことがわかる。その中で穴太流の支流黒谷流が歴代の相伝とそれを裏付ける秘伝書の存在を主張していたことになる。『拾葉集』同秘決には、黒谷流の相伝にかかわる伝承が記されているが、それによると、黒谷流には弘法大師と伝教大師の秘説を合冊した『藥陸念誦秘決』一帖なる秘書が伝えられていた。伝教大師は吒枳尼天法を外天の法として湮滅したと山門では伝えられてきたが、そうでは

なく、実は秘かに大師自身が黒谷流に伝えてきたのであって、それがこの秘書だとい^(註1)
 『葉隆念誦秘訣』なる一帖については知られないので、『拾葉集』同秘決から知られることを箇条的にあげる
 と、

1 本尊には影像ではなく、図像が用いられていたこと。

2 三摩耶形は「如意宝珠」で、東密系の「血器」とは異なること。

3 本尊と神格については、「羣精一切衆生精氣神」とあるが、これは『阿婆縛抄』焰魔天供に収められる吒
 吒尼天の縁起と関係がうかがえること。

4 修法の功能として「無上菩提」「智恵」「福德」があげられているが、「天部福德為_レ面、無上菩提為_レ裏」
 ともいうように福德法的性格が強調されていること。

などであろう。以上から黒谷流の吒吒尼天法についていえることは、まず3の点からみて、基本的には東密系の
 吒吒尼天法と同じく、焰魔天供のうちの眷属供が別法化したものとみてよからう。また4で三摩耶形を「如意宝
 珠」としているが、これは「乙足神供祭文」にみえていて、もともと稲荷辰狐神王（稲荷神の古い習合神名）の
 宝物であった。つまり東密系以上に稲荷信仰と結びついていたことが知られる。寺門派の吒吒尼天法が不明なの
 で、はっきりしたことはいえないが、おそらく黒谷流の吒吒尼天法は東密系よりも新しいもので、東密系から何
 らかの影響を受けて成立したものではなからうか。

このような吒吒尼天法が台密では黒谷流にのみ相伝されていたわけだが、とすれば、ここで問題としている宇
 賀弁財・吒吒尼天法も黒谷流にのみ相伝されていたと考えてよいであろう。『拾葉集』弁財天法部が所依の經典
 に『刀自女経』をあげていたのも、編者光宗が黒谷流の人だったからである。黒谷流は叡山黒谷を本拠とする
 ところからそう命名されたのだが、拠点寺としては、二人の流祖伝信和尚円興（一二六二—一三三七）と伝法和尚
 澄豪（一二五九—一三五〇）が止住した法勝寺、元応寺、神蔵寺、帝釈寺があげられよう。^(註2)

ところで、宇賀弁財天法の泰斗謙忠は、北条時頼の存命中に没しているので、黒谷流の流祖円興の誕生以前に
 入寂していたことになる。しかし謙忠と円興との間には結びつきがあった。『拾葉集』大黒天口決に「謙忠伝信

和尚決」なる「私記」が見えるからである。その私記については不明だが、題からすれば秘決、口決のたぐいで、謙忠と円興の私記を合冊にしたものか、謙忠の私記に円興が注解などの手を加えたものかのいずれかであろう。いずれにしても、円興は謙忠の私記をどうやって手に入れたのであろうか。一世代以上も時間が隔っている。師資相承・面授口伝を重視する密教の相伝法を考慮にいれば、鎌倉にあった謙忠の周辺に行者系の門徒集団が形成されていて、やがて後に、かれら行者が円興と接触したと想定するほかない。その間に別人の入る余地はない。

『拾葉集』の編者光宗は円興の門人で、黒谷流の行者でもあるが、かれがその弁財天法部を編んだ事情については奥書に、

文保二年四月十八日於三天台黒谷青竜寺学窓、以三師説記之耳、天台沙門光宗記之、（六二八下）

とあるところからいくらかうかがえる。文保二年（一一三一）は師円興の入寂の翌年。「黒谷青竜寺」は師の入寂地で、その墓は円興の師の本道房惠尋の廟側に設けられたという。光宗は師が手にいれておいた、おそらく膨大な資料をさぐって弁財天法部をまとめたのであろう。「以三師説記之耳」というのは文字通り信じてよいであらう。その師の資料の中にはさきにあげた「謙忠伝信和尚決」ばかりではなかった。同部をみると、全部で四〇条ほどの記事の中に江島弁才天縁起二条、良達房上人関係三条、寿福寺関係一条、謙忠関係三条（右の私記は除く）、それにさきに考察を試みた忍性説話一条の計一〇条の鎌倉関係資料が含まれているが、これらも師が謙忠門徒の行者から手に入れて置いたものではなからうか。謙忠自身は穴太流の人かとされるだけであつたが、その門徒の行者は黒谷流の流祖円興と関係をもったと想定される。かくて謙忠の得意とした宇賀弁財天法は、門徒の行者を通じて黒谷流に吸収されたと考えるのである。

やがて日吉の聖女宮が宇賀弁財・吒枳尼天法の靈域を形成するようになることを想起するとき、黒谷流の拠点寺の中で、日吉社と関係の深い神蔵寺の存在がきわ立ってくる。神蔵寺は日吉社の境内を流れて琵琶湖に注ぐ大宮川の上流の幽谷にある。対岸には神宮寺があつて、近世の叡山戒家の伝承では、「神宮寺、神蔵寺ニハ円興等住居セリ」とも伝えられていて、一帯に靈地をかたちづくっている。もともとは東塔系の別所であつたが、鎌倉

期以降、家、記家の拠点として知られるようになった。この霊谷は「地獄谷」(『日吉本記』)とか「仏谷」(『三国伝記』七一九)と呼ばれていたが、日吉社の伝承によると、叡山の僧徒や日吉社の社司、宮仕らで、悪業を犯して本来なら地獄へ落ちるべき者が、山王の慈悲でしばらくとどめて置かれるのがこの谷だ(注75)。谷の名と通底する伝えで、ここはまさに死霊の棲息する霊地でもあった。

こうした伝承からしても、神蔵寺と日吉社の交渉がうかがえるのだが、時代が降って近世になると、神蔵寺と日吉社を行道で結ぶ山王秘密社参という一種の巡礼行が流行するようになった。これなども中世以来、神蔵寺・神宮寺と日吉社を包み込む行場圏の伝統があったことをうかがわせている。//水辺の岩窟に棲む弁才天の行場という点からすれば、神蔵寺・神宮寺一帯の地が黒谷流の行場の根拠地であったと考えてよからう。この地については「叡岳要記」上、延暦寺根本神宮記に、

適到此地、岐巖壁立、疑華山之削成、飛泉凍懸、類電門之高(注76)

とあって、岩根と滝で構成された霊地であることを描出しているが、至徳四年(一三八七)の『諸国一見聖物語』には、

是見巖々峰、觀音靈場、彼護於コソ今八王子、因位御時御身ナケサセ給所、又向見巖巖修禪峯、八辺茶根本大師恒武天皇御契約在我山、仏法守護為形、竜神頭住給所、是有彼巖、小比叡杉本通タリトモ申又唐崎沖通申伝、不思議靈巖也、又靈降岡、舍利樂々谷、五尊岩間、水月觀音又秘事、習冷水有、皆是此辺、在処也、……又金藏瀧又ナル瀧トモ申ス……是下谷、仏谷、申不思議之靈巖共有、此谷河廿八ヶ処有(注77)

とあって、岩窟おびただしい行場であったことを伝えているが、当然のことながら、そうした岩窟は竜神信仰と結びついているのであって、近世の『日吉社神道秘密記』が「瀧ノ名神蔵之瀧ト号、玄龍池ノ雨請此処ニ有リ、第二番瀧、飛龍池ト号ス、義真和尚ノ龍ノ池ト云云(注78)」といっているのは信仰と伝承の増幅であるが、竜神信仰の霊地が弁才天法の行場と重なることは江島の龍穴でも見た通りであらう。

とすれば、古くから竜神、水神信仰の霊地であったこの一帯の岩窟に、黒谷流の行者が宇賀弁財・吒呌尼天法をもち込んだとしても不思議はなからう。神蔵寺はその拠点であった。この神蔵寺の行者集団が日吉社の聖女宮

を稻荷社に匹敵する修法の本尊としてとり込んだと考えられる。信仰基盤ということからいえば、叡山の神蔵寺を中継点として、稻荷と聖女宮が新たな中世的相貌をもって結ばれたことになるだろう。行者集団を荷い手とする宇賀弁財・吒枳尼天の本尊として。

11

本論は、南都本経正竹生鳥詣の異文の検討を通して異文成立の信仰基盤とその荷い手をさぐってきたつもりである。その過程で中世叡山信仰圈における宇賀弁財天信仰の分布が知られ、とりわけ叡山東塔神蔵寺と日吉社聖女宮には、台密黒谷流の行者による宇賀弁財・吒枳尼天信仰が重畳していたことをみえてきた。南都本の経正竹生鳥詣の詞章は、そうした信仰圈、なかでも日吉社聖女宮と結びつくものであることを明らかにしてみた。この分析から得られる結論は、この詞章の流伝過程において、それが一旦叡山の手に入ったということであろう。南都本の本文はそうした位置を示すものであった。しかしもう一方で、日吉社には琵琶法師が聖女宮信仰に結ばれていたという伝承があつて、本論はその信仰が宇賀弁財天・吒枳尼天信仰であることを説いた。しかもかれら琵琶法師と南都本の詞章が結びつくことも主張した。周知のことに属するが、やがて天文九年（一五四〇）成立の『座中天文記』では、日吉大宮社を「祝神ノ最初」「座中之守護神」とし、近世になると、『当道要集』など当道史料は同社を当道座中の宿神（守宮神、十宮神、守誓神）とするようになる。こうした伝承もおそらく、本論と深い結びつきがあるとみてよいであろう。このような琵琶法師と日吉社の関係の中で、南都本を中心とする経正竹生鳥詣の章句の流伝を考えてみよう。

平家物語と琵琶法師、それに叡山信仰圈の結びつきの具体的なありようを考えるとすれば、筆者はそこに「法楽」と「管理」ということが問題になるだろうと考える。

『知新記』の伝えによれば、琵琶法師は琵琶の技の守護神でもある聖女宮に魅かれて集まり、平家物語を語って「法楽」に供えたという。「法楽」に供えた曲とは何であつたろうか。琵琶の技を示せばよいのであろうから、それは何でもよかつたろうが、南都本の本文をこの観点からあらためて読むと、まさに聖女宮の法楽にふさ

わしい詞章であることに気づかされる。神明の法衆が神徳と本地仏の徳を讀えることを中心とするものである以上、第二の異文は聖女宮の神徳仏徳にふさわしいものであったといつてよからう。「法衆」の曲にもっともふさわしかったのではなからうか。その背後には琵琶法師が主体となつて、詞章作成に台密の行者の協力を求めるといった事情がすかし見られるようだ。第一の異文では叡山の教学の分析につとめたが、異文には他に「御手ニハ三昧ノ琵琶ヲ持給ヘリ、左ノ御手ノ印象ハ慈悲深キ故アリ」ともあった。この妙音弁才天の形象をとどめる文の背後には琵琶法師の存在があつたといつてよからう。その点で、第一の異文は密教行者と琵琶法師の協力の姿を映したものだといえようか。

しかしそうした事情は、他面において叡山の側からする平家本文の「管理」ともなつたことを意味するものではなからうか。独自異文は中世叡山が独自に保持した教説であつた。教説が秘密口伝化されていった宗教史を考慮すれば、口伝的な教説を詞章のうちにすべり込ませたことにはそれなりの意味を考えねばならないであらう。たとえば、もし琵琶法師がこの曲を語ろうとする場合、叡山から教説の口伝を受けねば、曲の演奏ができないという構造が成立したのではなからうか。この構造を「管理」といっておく。叡山の側からすれば、本文の「管理」を通して間接的に琵琶法師を管理し支配することができたのである。『知新記』の伝えの背後には、琵琶法師が詞章のゆえに聖女宮に集中させられるといった構造が秘められていたのではなからうか。

叡山が琵琶法師を管理する必要がどこにあったのかは、よくいわれてるように、法会の莊嚴、法衆、それに勧進のためであつたろう。^(注79)富倉徳次郎氏が貞元元年(一二三二)九月一四日の竹生島大火による復興の勧進とこの句を結びつけているのは、魅力的な仮説である。貞元元年といえ、本論で素描した謙忠が叡山で活躍していた時機と重なる。南都本の本文が謙忠・円興と系譜する黒谷流の修法を母胎とする以上、貞元元年頃にはすでに成立していたとしても一応おかしくはない。

しかし、南都本に限つていえば、本論の結論は、それが日吉社聖女宮における宇賀弁財・吒枳尼天信仰と結びついて成立したと主張するものだ。とすれば、南都本の成立は一四世紀初めまで降らせねばなるまい。富倉説は成り立たないようだ。ただあらためて南都本の詞章をみると、それが叡山信仰圏を離れた場合、果たして民衆

に理解されるものであつたらうかは問われねばならない。南都本の詞章は「勸進の章句」としてはふさわしくなかったのではなからうか。屋代本拙書や佐々木本の詞章が南都本と異なるのは、中世叡山に独自の教説と信仰の箇所をそっくり落としているところにある。このことの意味が問われねばなるまいが、これはそれらの流伝過程の問題となり、もはや本論の考察外とならう。ただ南都本の位置からいえば、それらの詞章は決して南都本と並行する関係ではなく、一筋の流伝過程の前後いずれかに位置するだろうと考えられる。叡山信仰圈と琵琶法師の結びつきが巨大であると考えられるところから、どんな詞章もそこに吸収されるか、そこから出ていくかのいずれかでしかないからである。前に位置すると想定されれば、おそらく富倉氏のいう竹生島復興のために佐々木本の詞章が叡山信仰圈と接触したのであらう。それがやがて聖女宮法楽の詞章に改められたということになる。後に位置すると想定されれば、逆に勸進のため南都本のもつ難解な教説を切り出したと考えられる。いずれがより妥当かは、むしろ屋代本拙書や佐々木本の詞章の検討に待たねばなるまい。ここではただこの詞章の流伝過程が叡山信仰圈に結びついていたと主張するだけである。そしてその背後には、寺院復興の勸進のために叡山が琵琶法師を動員しただろうということである。

注

- 1 富倉徳次郎『平家物語全注釈』中巻、二九八頁。
- 2 彰考館文庫蔵『南都本平家物語』三二、ウ一三四オ。
- 3 天理図書館善本叢書『平家物語』竹柏園本上 巻七 三ウ。
- 4 『溪嵐拾葉集』は大正蔵（七六一二四一〇）所収。弁財天法部は同書巻三六（六二〇一八頁）に見える。同部は弁財天法部秘決本私苗と弁財天部末私苗から成るが、本論では繁雜をさけて弁財天法部と一括する。
- 5 『阿婆繚抄』は大正蔵（圖像部八・九）。弁才天法は同書卷一五五（五〇五〇七頁）。『行林抄』は大正蔵（七六一二四〇九）。弁才天法は同書卷六九（四四二一三頁）。いずれの書も、道場観、本尊観には妙音弁才天を觀想することになっている。

6 内閣文庫本九ウ一〇ウ。

7 田島徳吉「山王神道と一実神道」(『大正大学報』七)、久保田取「中世神道の研究」三二二(二七〇頁?五頁)、窪田哲正「戒家と記家の交渉」(『フィロソフィア』七〇)など。

8 窪田哲正前掲論文(注7)による。

9 池上洵一校注『三國伝記(上)』(二二三、四頁)頭注および補注13の解説による。

10 『拾葉集』弁財天法部本書事(六二〇上)、なお神奈川県藤沢市江島岩本樓所蔵八臂弁才天座像并十五童子像の頭部に戴く字賀神王像がこの図像である(是澤恭三「文化財に現れた江島辨才天」)『神道及び神道史』二二〇。

11 『拾葉集』弁財天法部本書事(六二〇中)に「此尊、本経云」として記される。なお『宇賀耶頓得陀羅尼経』がこの図像である。

12 『倭姫命世記』調御倉神(八二頁)、『御鎮座本紀』調御倉神(一五頁)、『御鎮座伝記』御倉神(三三頁)など。頁数は

『八大神宮叢書』度會神道大成 前篇』による。

13 前掲書(注12)三三頁。

14 『神道大系 日吉』一三三頁。なお、中世叡山の教学を集成したとされる『惟賢以丘筆記』(続群書類従卷五八、五七頁下)にも「十神師供文云八皇慶私記」として引用されている。

15 是澤恭三前掲論文(注10)。

16 『日本大蔵経』四七修驗道章疏二、(通頁)一七五頁。

17 『拾葉集』弁財天法部本地事(六二〇中)

18 『阿婆集』弁才天法、第一可修此法事に「此法常修之、為聰明大切也云云」とある。同書、功能文には「又(最勝王経大弁才天女品)云……若求福者得三多財」と福德の功德をあげてはいるが、先蹤の例に「昔内論義之時、増那御祈、明晴供泰被修此法云云」(他の一条も同じく「内論義」の例)とあるように經典の理解記憶のために修している。福德法としてはほとんど用いられなかったのであろう。

19 『大日本仏教全書』八三—五九八、一八頁中。

20 『天台宗全書』卷二一所収。引用文は同書「弁財天」二二〇頁。

21 『行林抄』弁才天法によると、建立道場、安置尊像、弁備供物に次いで「次於室内洗手漱口入弁才印明、有師説如悉地」(悉地)／裏書云／蘇とこと上云、弁才真言曰……(真言略)……、以此真言、とこと水三遍身作淨入私書入之／以上裏書」

とある。これが修法に入る際の漱口印明。また本尊觀の後、「次根本印明入口授云云」とある。『息心立印鈔』の指摘する便法はこれらを組み合わせたもの。

22 大黒天口決「顯密一致印信事」(六三七上)に「法曼流、顯密一致之法明、大黒弁才天習之事」とある。

23 弁財天法秘決本私苗「本地事」(六二〇上中)に「仍天地陰陽以理智不二為三字賀神体也、是字賀弁才、德也」「故以三字賀弁才」為「福德尊」也云云」などである。この字賀弁財天法については本論後章で論じてある。

24 「双身法」はもともと聖天法の異名。『阿婆縛抄』聖天法(四七九下)に「然聖天双身請供之」などである。聖天法の本尊は象頭人身の男女が相愛抱合する像であるところからこう呼ばれる。

25 『拾葉集』弁財天法部「三体本尊事」(六二〇下)「鎮護國家秘密念誦事」(六二一下)。

26 統群書類從卷五二、七二五頁。

27 『大日本佛教全書』八六〇七九七、二九〇頁以下。

28 ①『帝王編年記』(元正天皇養老七年)所載竹生島緣起、②護国寺本『諸寺緣起集』所收竹生島緣起、③類從本『竹生島緣起』、④『岩金山太神宮寺儀軌』の四種類。なお大日本佛教全書所収の『智福島緣起』は③と同類。またこの③は『拾葉集』と相互に記事の出入りのあることが認められる。

29 『神奈川県史』通史篇中世Ⅴ(二一三)六五七、六五五、六六六―七頁など。

30 寿永元年四月五日、四月二六日、承元元年六月一六日の条。

31 『薄双紙二重』(大正蔵七八―二四九五)弁才天法によると、東密では八臂像が本尊とされている(「形像／女天形有八臂」六八三中)。その功德については、『秘鈔問答』(大正蔵七五―二五三六)に「又近來為福分修此法」(四九七下)とある。なお『覺禪鈔』には弁才天法は見えない。

32 『吾妻鏡』建仁元年六月一日、建保四年正月一日、三月一六日、安貞二年四月二二日の各条。『太平記』卷五「時政參籠榎島事」など。

33 前掲書(注12)一五頁。

34 前掲書(注12)に「御食神。専女也。保食神是也」(八一頁)とあり、さらに「調御食神。宇賀能美多麻神。三狐神。形尊形也。保食神是也」(八二頁)とある。

35 近藤喜博『稻荷信仰』(塙新書)二、一四、五頁。桑椹子「狐と稻荷信仰」(五来重編『稻荷信仰の研究』山陽新聞社)七二

一〇三二頁。

36 『稻荷大社由緒記集成信仰著作篇』所収。引用文は六頁。

37 『真言宗全書』所収。一七九頁。

38 同右、七八四頁。

39 前掲書（注31）。別供「茶吉尼」は五三九下〜五四一上。

40 速見傳『平安貴族社会と仏教』三一二、二四七〜五二頁。

41 『五十卷抄』卷四一、七八四頁。なお『寛禪鈔』（大正藏圖像部四、五、五三九下）にも一部が見られる。焰魔天供以来の縁起であつたのだから。

42 『稻荷大社由緒記集成信仰著作篇』所収。

43 同右。

44 同右解説三三〜三七頁。

45 原文当該箇所をあげれば次の通りである。

(奉)
乙足神供祭文

謹請辰狐神王三反、

謹請天帝尺使者

こゝ天女子使者

こゝ赤女子こゝ

こゝ黒女子こゝ

こゝ八大童子式神こゝ

こゝ頓遊行式神こゝ

こゝ須臾馳走式神こゝ

こゝ十二神式神こゝ

こゝ廿八宿式神こゝ

こゝ廿六禽こゝ

こゝ堅牢地神こゝ

こゝ東方青帝地狐木神御子

こゝ南方赤帝地狐火神御子

こゝ西方白帝地狐金神御子

こゝ北方黒帝地狐水神御子

こゝ中央黄帝地狐土神御子

こゝ野干博士野干御子

こゝ長髪美麗豊福御子

こゝ如意自在豊富御子

謹請天地兩番所生一万三千七百五十八人式神使者皆來就座、所獻高饗散供、再

(九二頁)

46 一〇四〜五頁。なお同書解説では「これは恐らくこの大明神祭文とは別のものであらう」（解説三四頁）といっているが、本論では宇賀弁財・吒枳尼天法の盛行とともに並列重層の信仰が成立し、その基盤の上に生まれた祭文とみるもので、『稻

荷大明神祭文』の一種とみる。

47 前掲書（注43）九九頁。

48 同右九五～六頁。

49 『稻荷大明神祭文』に「去此明神難除、福与、万宝自在、宝珠持給、実足貴明神也」とある。

50 是澤前掲論文（注10）。

51 『天川村史』五七頁。

52 同右五八頁。

53 『覚禪鈔』地鎮壇壇法（三五二中）では、行法後に、あらかじめしつらえられた八方の穴の中に「輪」と「楸」が収められ、その上に五穀の「粥」が注がれる。その後中央の壇下に「五宝瓶」が埋められる。「土公供法」では壇上にしつらえられた穴に「鹽」をまぜた香水を五穀の「粥」と一緒に注がれる。「土神祭」では、五色に染め分けられた二五箇の円石を五つに包み、壇上中央とその四方に埋められる。「土公供法」「土神法」には「宝瓶埋土」そのものは見えないが、以上の呪儀がそれ自体「宝瓶埋土」に当てられたのであろう。なお「土公供法」「土神法」は『覚禪鈔』地天法に付載されている。

（五〇九中下、五一〇上）。

54 五穀豊稔の福德法であることを示すものとしては、「一諸成就護摩法／軌之、以稻穀花護摩、得五穀豊登成就、又以闍底護摩養蠶千万斤成就」（五〇〇下）とあり、また財富湧出としては「又法以粳米護摩、得無尽福德、及生生殖福因／又法、以大麦小麦護摩、富貴／又法、以競婁草護摩、得無數六畜財」（五〇〇下）とあるのをあげられよう。

55 『稻荷信仰と仏教』（五来重篇『稻荷信仰の研究』山陽新聞社）一〇五～六頁。

56 『神道大系 日吉』五〇頁。神祇大系版は類従本の本文を厳密に校訂してあるのでその本文を用いる。

57 『天台宗全書』卷一二、二六頁。

58 同右、一八六頁。

59 同右、二一七～八頁。

60 久保田収『中世神道の研究』二二二、悠遊の神道（一三九～四二頁）。

61 『神道大系 日吉』四四八～九頁。

62 前掲書（注57）三五頁。

- 63 前掲書（注61）四四九頁。
- 64 『神道大系 日吉』六三二～三頁、六四四～五頁。
- 65 『平家後抄』下、忠快僧都（七九～八八頁）。
- 66 『群書類從解題』神祇部。解題執筆担当の景山春樹氏はその中で、「文暦二年（一二三五）の成立と言うが、疑わしい点が多い」とされているが、本論の考察でいえば経歴と齟齬することがなく、その成立年時は信じてよいだろうと思う。
- 67 統群書類從卷五二、七三四頁。
- 68 同右、七三五頁。
- 69 『神道大系 日吉』五〇頁。
- 70 『天台宗全書』卷一二、三五頁。
- 71 「一、山門此有天法事」（六三二上）。
- 72 尾上寛仲「此叡山東塔別所神藏寺の教学」（印仏研一五一）。
- 73 良達房上人を鎌倉関係の人とするのは『神奈川県史△通史篇中世▽』（二一三六五三頁）による。それによると、良達房上人は心慶（生没年未詳）。その出自等は不明という。そして「東大寺凝然の『声明源流記』に名をとどめる声明家として有名であるが、東国における天台宗の巨匠であった。現在金沢文庫には、四十余部にのぼる心慶手沢の天台関係資料がある」（六五三頁）と述べられている。
- 74 「山門安樂院中興之法義并に籠山之譯有之由申上候覺」（尾上論文（注72））に掲載されているものによる。
- 75 拙稿「師通願立説話と日吉神社」（『寺小屋語学文化研究所論叢』三）。
- 76 群書類從卷四三九、五一七頁。
- 77 曼殊院藏本一七オ、一七オ。引用は『諸国一見聖物語』（京都大学国語国文資料叢書）の影印による。
- 78 『神道大系 日吉』三七五頁。
- 79 『平家物語全注釈』中巻、二九八頁。